

Vol. 3 No.2 Juni 2011 (49-61)

<http://dx.doi.org/10.22202/jp.2011.v3i2.20>



Jurnal Pelangi

Website: ejournal.stkip-pgri-sumbar.ac.id/index.php/pelangi

ANALISIS KRITIS TENTANG POLEMIK IMAM ALGHAZALIDAN IBNU RUSYD TENTANG KEBANGKITAN JASMANI

Adi Yalmon

INFO ARTIKEL

Diterima :
01/04/2011

Disetujui:
30/05/2011

Keywords:

Abstract

Sritical analysis of the polemic of imam ghazali and Ibnu rusyd about the physical punishment on the judgement day eventhough. Iman Al-ghazali and Ibnu rusydh have different ideals and arguments about the punishment all the judgement day, both of them have a great contribution to the progress of Islamic thought. Rationally, it can be said that Ibnu rusdy has encounter Al-ghazaly criticism, but from the affection of Islamic world, Al-ghazaly more powerful than Ibnu rusdy. The latest philosopher is well known and he also called "hujjat al islam".

PENDAHULUAN

Dalam dunia filsafat Islam dikenal adanya polemik antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd, walaupun keduanya tidak hidup dalam masa yang bersamaan. Al-Ghazali hidup dari tahun 1059 M sampai tahun 1111 M, sedangkan Ibnu Rusyd hidup dari tahun 1126 M sampai tahun 1198 M. Jika dilihat secara historis, polemik itu timbul karena Al-Ghazali dengan penuh kesungguhan mengkritik habis-habisan kaum filosof. Hal ini terlihat dari karyanya yang berjudul “Tahafatul al-Falasifah” yang di dalamnya ia mengungkapkan tentang kekeliruan para filosof dalam berbagai masalah. Bahkan ia tidak segan-segan mengklaim bahwa kaum filosof adalah kafir karena menurut penilaiannya beberapa hasil pemikiran filosof tersebut bertentangan dengan syara khususnya dalam tiga masalah pokok yaitu:

1. Masalah qadimnya alam
2. Masalah pengetahuan Tuhan yang tidak sampai pada masalah-masalah yang terperinci (juziyat)
3. Masalah kebangkitan jasmani

Kritikan Al-Ghazali sebagaimana diketahui dalam sejarah, sempat mematikan langkah filsafat sementara waktu sehingga sampai bangkitnya seorang filosof besar Islam di Andalusia yang bernama Ibnu Rusyd. Ibnu Rusyd inilah yang berani tampil mewakili filosof dalam memberikan jawaban-jawaban terhadap segala kritikan dan tuduhan yang dilontarkan oleh Al-Ghazali. Di dalam bukunya “Tahafut al-Tahafut”, Ibnu Rusyd mencoba mengungkapkan kerancuan atau kekacauan cara berpikir Al-Ghazali dalam memahami pemikiran filosof. Tetapi sebagaimana yang diketahui

bahwa Ibnu Rusyd lahir setelah 15 tahun wafatnya Al-Ghazali, tentu saja jawaban-jawaban Ibnu Rusyd tidak mendapat tanggapan baik dari Al-Ghazali. Dengan demikian seolah-olah Ibnu Rusyd keluar sebagai pemenang dalam polemik.

Tanpa ada tujuan penulis untuk mengatakan siapa yang menang atau kalah dari polemik antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd, yang pasti polemik itu sendiri telah meninggalkan argument-argumen yang merupakan warisan pemikiran Islam yang sangat tinggi nilainya dan memerlukan kajian ulang secara obyektif. Untuk itulah penulis mencoba mengangkat salah satu dari tiga masalah pokok yang telah disebutkan di atas yaitu masalah kebangkitan jasmani dan mencoba melakukan suatu analisa kritis terhadap polemik keduanya antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd. Masalah ini erat pula kaitannya dengan masalah kenikmatan yang ada di Syurga dan kesengsaraan di Neraka yang bersifat material. Permasalahannya adalah bagaimana pemikiran sebenarnya Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd tentang kebangkitan jasmani serta tentang Syurga dan Neraka.

PEMBAHASAN MASALAH

A. Riwayat Ringkas Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd

Al-Ghazali nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, lahir di Tus pada tahun 1059 M sampai tahun 1111 M. Ia belajar fikih kepada Muhammad bin Muhammad Razkani al-Tusi dan juga kepada Imam Al-Juwaini seorang Guru besar Madrasah Nizhamiyah ketika itu. Al-Ghazali dapat digolongkan sebagai filosof Islam

terkemuka meskipun ia sendiri terang-terangan mengecam para filsafat. Al-Ghazali digolongkan dalam jajaran filsafat Islam karena pemikirannya yang bercorak filsafat dan berpikir secara logika (mantiq). Selain itu, ia juga memiliki corak pemikiran kalam sehingga dalam kritiknya terhadap filsafat, ia sering menempatkan dirinya sebagai ulama mutakallim. Lebih dari itu ia juga memasuki dunia tasawwuf yang mana di dalamnya ia menemukan kepuasan bathin yang sebenarnya. Dengan demikian Al-Ghazali merupakan satu-satunya pemikir Islam yang terjun dalam tiga lapangan yaitu; filsafat, ilmu kalam, dan tasawuf.

Diantara karyanya yang terkenal selain dari "Tahafut al-Falasifah" ialah "Maqshid al-Falasifah, Misyar al-Ilm dan Al-Munqizh min al-Dalal". Dalam bidang fikih dan akhlak, buku-bukunya yang paling berpengaruh adalah "Ihya Ulumudin", buku ini menjadi hujjah secara umum di kalangan umat Islam khususnya yang bermazhab Sunni dan Syafii sehingga Al-Ghazali dikenal sebagai Hujjat al-Islam (Holt, 1997:600). Walaupun Al-Ghazali mempergunakan mantiq, keorisinalan pemikirannya tetap menampakkan identitas Islam yang didukung oleh dalil-dalil Al-Quran dan Hadits. Tetapi cara berpikirnya pun tidak luput dari hal-hal yang antagonis atau secara tidak disadari mengandung pertentangan dengan syara'. Di lain pihak filsafat Islam ketika itu setelah mendapat serangan dari Al-Ghazali, sedikit banyaknya merasa terdorong untuk memperdalam pemikiran filsafatnya. Menurut Harun Nasution (1985:8) pendapat yang mengatakan bahwa filsafat Islam menjadi mundur adalah

akibat serangan dari Al-Ghazali tidak dapat diperangi atau dibantah. Sebab ternyata filsafat Islam tetap berkembang di Andalusia dan disana pula lahir Ibnu Rusyd seorang filsafat Islam yang kelak namanya menjadi cemerlang karena reaksinya yang sangat tajam dalam menjawab kritikan dan tuduhan yang dilontarkan oleh Al-Ghazali terhadap para filsafat.

Ibnu Rusyd nama lengkapnya adalah 'Abdul al-Walid Ibnu Ahmad Ibnu Muhammad Ibnu Rusyd, lahir di Cordova pada tahun 1126 M. Selain sebagai filsafat, ia juga pernah menjadi hakim di beberapa kota di negeri itu dan juga pernah menjadi dokter di Istana. Dengan demikian pengaruhnya di kalangan keluarga Istana cukup besar. Tetapi kemudian keadaan berbalik, ketika pengaruh ulama fikih mendominasi penguasa maka Ibnu Rusyd dibuang oleh Sultan Abu Yusuf ke Lecena dekat Cordova. Setelah itu ia pindah ke Maroko dan wafat di sana pada tahun 1198 M. Ibnu Rusyd dituduh membawa ajaran-ajaran yang menyeleweng dari ajaran-ajaran yang menyeleweng dari ajaran Islam, bahkan sampai buku-bukunya pun dibuang dan dibakar bersama buku-buku filsafat lainnya. Penyebabnya adalah karena sikap keras ulama fikih dan penguasa Andalusia ketika itulah yang memulai gerakan anti filsafat, yang pada gilirannya mengendor semangat berfilsafat di kalangan dunia Islam secara umum. Buku-buku Ibnu Rusyd yang terkenal, selain Tahafut al-Falasifah, dalam bidang fikih ia menulis buku Bidayat al-Mujtahid. Setelah itu ia juga banyak menulis komentar tentang filsafat Aristoteles sehingga ia pun

dikenal di Barat sebagai The commentator (Abas Mahmud: 30).

Berdasarkan uraian tersebut di atas maka dapat dipahami bahwa Al-Ghazali menampakkan satu sisi identitas Islam yaitu bertumpu pada teks-teks Al-Quran dan Hadis. Sedangkan di sisi lainnya dapat diperhatikan bahwa Ibnu Rusyd memperlihatkan bahwa Islam dapat mengakomodasi pemikiran filsafat tanpa merusak keimanan. Dalam jawabannya terhadap kritik Al-Ghazali khususnya dalam masalah kebangkitan jasmani, ia menempuh jalan penakwilan ayat-ayat Al-Quran dan Hadis guna menyesuaikannya dengan filsafat. Bagi Ibnu Rusyd, nash-nash itu tidak seluruhnya harus diartikan menurut teks tetapi juga ada yang harus diartikan dengan jalan ta'wil (Muhammad Yusuf Musa, : 97-98). Dengan kata lain, menurut Ibnu Rusyd nash-nash itu mempunyai arti lahir dan arti batin.

B. Kritikan Al-Ghazali Terhadap Pandangan Filosof Tentang Kebangkitan Jasmani dan Kehidupan Ukhrawi

1. Kebangkitan Jasmani

Pada umumnya filosof berpendapat bahwa yang abadi itu hanyalah roh, baik sebagai jiwa individu maupun sebagai jiwa universal sedangkan jasmani akan hancur dan tidak kekal (De Boer, 1967:163). Oleh karena itu menurut filosof, yang akan dibangkitkan nanti di akhirat adalah roh tanpa jasmani. Sebelum melemparkan kritiknya terhadap pandangan para filosof, Al-Ghazali mengemukakan tiga kemungkinan bagi kebangkitan jasmani yang mana semuanya ditolak oleh para filosof. Ketiga kemungkinan tersebut diungkapkan oleh Al-Ghazali sebagai berikut:

- a. Jasmani yang sudah menjadi tanah itu dibangkitkan di akhirat dengan

kehidupan yang baru, bukan lanjutan kehidupannya di dunia. Ini terjadi kalau dikatakan bahwa hakekat adalah jasmani, sedang hidupnya hanya sifat

- b. Jiwa manusia tetap ada sesudah matinya badan, kemudiandikembalikan kepada jasmaninya yang pertama dengan anggota-anggotanya itu sendiri seperti semula.
- c. Jiwa akan dibangkitkan kembali dengan menempati suatu badan, baik badan semula ataupun badan baru yang lain. Badan atau jasmani tidak menjadi soal karena hakekat manusia bukan badannya atau jasmaninya melainkan jiwanya.

Menurut Al-Ghazali ada tiga alasan para filosof menentang pendapatnya tentang kebangkitan jasmani di akhirat yaitu:

- a. Filosof menolak kemungkinan pertama karena hal semacam itu bukanlah kebangkitan. Yang dimaksud kebangkitan ialah kembalinya sesuatu yang pernah hidup kemudian dihidupkan kembali sesudah matinya sebagai lanjutan kehidupannya yang pertama. Misalnya jika dikatakan bahwa si Badu kembali ke negerinya, maksudnya bahwa ia pernah berada di negerinya dan kembali lagi setelah ia pernah tidak berada di sana; kembalinya itu adalah lanjutan keberadaannya yang pertama
- b. Kemungkinan kedua juga mustahil terjadi karena badan manusia telah hancur lebur bersama tanah sesudah mati. Sebahagian diserap oleh bakteri-bakteri, tumbuh-tumbuhan dan berpindah ke tubuh hewan pemakan tanaman, dan tidak mustahil juga beralih ke dalam tubuh manusia yang memakan tumbuh-tumbuhan dan hewan itu. Akibatnya ialah terjadinya

peralihan satu badan terjadi milik banyak orang. Hal ini menimbulkan kesulitan untuk membangkitkan satu badan untuk banyak jiwa. Lagi pula, diantara manusia ada yang jasmaninya cacat seperti buta, tuli dan sebagainya. Bagaimana ia akan merasakan sorga apabila jasmaninya yang demikian itu akan dibangkitkan.

- c. Kemungkinan ketiga juga ditolak oleh filosof, alasannya menurut Al-Ghazali karena berdasarkan dua alasanyaitu; pertama, materi yang menerima kejadian dan kemusnahan itu jumlahnya terbatas, sedang jiwa yang terpisah dari badan tidak terbatas jumlahnya sehingga jumlah materi tidak mungkin mencukupi jiwa, kedua, tanah sebagai “tanah” tidak dapat menerima kehadiran jiwa kecuali jika unsur-unsurnya bercampuran dan berproses sedemikian rupa. Sebagaimana percampuran dalam proses biologis dengan susunan anggota-anggotanya yang lengkap terdiri dari daging dan tulang, masih terdapat pula kesulitan untuk mngembalikan jiwa kepadanya. Kesulitan itu disebabkan karena badan yang terjadi dari proses biologis itu dapat tumbuh jiwa dari unsur-unsur biologisnya sendiri sebelum jiwa lain ditempatkan padanya sehingga pada badan yang satu akan bertemu dua jiwa. Penempatan jiwa pada badan yang bukan miliknya dinamai juga sebagai transmigrasi (tanasukh) jiwa, suatu hal yang mustahil terjadi.

Dalam menanggapi tiga kemungkinan bagi pembangkitan jasmani sebagaimana disebutkan diatas, Al-Ghazali mengkhususkan perhatiannya pada kemungkinan ketiga. Boleh jadi pada kemungkinan ketiga itulah Al-Ghazali dapat mengajukan argumen-argumen filosof menyangkut dua

kemungkinan tersebut, atau setidaknya ia tidak dapat membantah argumen-argumen mereka. Maka tinggalah kemungkinan ketiga, yang menurut Al-Ghazali dapat saja terjadi di hari kebangkitan nanti. Untuk kemungkinan ketiga ini setidaknya Al-Ghazali mngemukakan tiga macam dalil atau alasan sebagaimana dapat dilihat dalam karyanya Tahaful al-Falasifah. Dalil itu adalah dalil kekekalan jiwa, dalil kekuasaan mutlak Tuhan dan dalil perubahan hukum alam. Untuk lebih jelasnya satu persatu dalil ini akan dianalisa sebagai berikut:

- a. Dalil pertama, kekekalan jiwa dan perlunya jasmani bagi jiwa. Seiring dengan pendapat filosof, Al-Ghazali jugamengakui kekekalan jiwa dengan mengutip nash dari firman Allah SWT surat Ali Imran ayat 169. Di samping itu Al-Ghazali juga menerangkan bahwa terdapat riwayat-riwayat yang menyatakan bahwa arwah orang yang sudah mati itu merasakan kebaikan-kebaikan dan sedekah yang dilakukan di dunia, menerima pernyataan dari Malaikat Munkar dan Nankir, dan merasakan azab kubur, yang semuanya itu menunjukkan kekalnya jiwa. Menurut Al-Ghazali dalil-dalil syara’ tersebut menunjukkan bahwa kekekalan jiwa dan sekaligus menunjukkan adanya pembangkitan jasmani. Hal ini menurut Al-Ghazali mungkin saja terjadi karena hakekat manusia adalah jiwaanya bukan jasmani. Bukankah jasmani itu sendiri berubah-ubah dan berganti-ganti unsur-unsurnya seperti berkembang dari kecil menjadi besar, kadang-kadang gemukatau kurus, dan berganti-ganti gizi makanannya, padahal manusianya tetap itu juga yaitu jiwa. Al-Ghazalimeyakini bahwaAllah SWT sangat mudah

mengadakan jasmani untuk kepentingan jiwa di akhirat. Pentingnya jasmani bagi jiwa adalah karena jiwa tidak dapat merasakan kenikmatan dan kesengsaraan jasmaninya di akhirat dengan hilangnya raga atau jasmani yang pertama. Untuk itu perlu disediakan untuknya jasmani, yang menyerupai jasmani semula dengan jalan membangkitkan jasmani yang baru. Menurut Al-Ghazali, demikian itulah makna kebangkitan yang sebenarnya (fa kabazalik' awda muhaqqqa) (1972:199). Padahal dalil pertama ini, kritik Al-Ghazali tidak mengenai sasaran bahkan menjadi bomerang bagi dirinya sendiri. Penetapannya tentang kekekalan jiwa, memang tidak menjadi masalah karena hal itu di samping didukung oleh berbagai dalil syara' juga dibenarkan oleh para filosof. Yang menjadi masalah ialah pembangkitan jasmani, yang mana menurut Al-Ghazali tidak mutlak dari materi badannya semula. Di sinilah Al-Ghazali terseret kepada kemungkinan-kemungkinan yang tidak didukung oleh syara', mestinya ia memilih kemungkinan yang kedua yang jelas-jelas didukung oleh dalil-dalil syara' yakni pembangkitan jasmnai yang disusun dari materi badannya semula, bukan dari materi lain. Dalam hal ini banyak ayat Al-Quran yang menerangkan secara lahiriyah demikian diantaranya surat Al-Shaffat ayat 16-18 dan surat Yasin ayat 78-79. Seperti diketahui, Al-Ghazali menetapkan perlunya badan bagi jiwa adalah dengan alasan bahwa jiwa sangat membutuhkan alat berupa badan untuk dapat merasakan kenikmatan dan kesengsaraan yang bersifat jasmaniyah di akhirat. Jika demikian alasan Al-Ghazali maka

seharusnya alat yang terbaik untuk dibangkitkan bagi jiwa adalah badannya sendiri yang pernah dipakai untuk beramal di dunia, karena badan itulah yang lebih berhak merasakan hasil amal perbuatannya (De Boer, 1967:74). Oleh karena Al-Ghazali tidak memastikan pembangkitan jasmani secara mutlak maka secara tidak sadar ia juga turut menentangsyara'.

- b. Dalil kedua, bahwa jasmani akan dibangkitkan berdasarkan kekuasaan mutlak Tuhan. Dalil ini adalah dimaksudkan untuk membantah agumen filosof tentang keterbatasan materi sehingga tidak cukup untuk dijadikan badan bagi jiwa yang tidak terbatas jumlahnya. Menurut Al-Ghazali, Tuhan Maha Kuasa untuk menciptakan banyak materi baru dan kemudian Dia jadikan sekian banyak badan sesuai jumlah jiwa yang membutuhkannya. Hal ini tidak dapat diingkari karena mengingkari kemungkinan terciptanya materi-materi ciptaan Tuhan dalam menciptakan (Al-Ghazali, 1972:225). Sebenarnya dalil kekuasaan Tuhan untuk berbuat sekehendakNya lebih tepat digunakan Al-Ghazali seandainya ia berada pada pendirian bahwa yang dibangkitkan oleh Tuhan adalah materi badan semula. Dan hal ini dapat saja terjadi jika didasarkan atas kekuasaan mutlak dari Tuhan.
- c. Dalil ketiga, bahwa hukum alam berubah dan tidak kekal karena itu badan yang diciptakan di akhirat tidak perlu melalui proses biologis seperti halnya di dunia. Dalil ini dimaksudkan Al-Ghazali untuk melawan argumen filosof tentang perlunya proses biologis bagi setiap penciptaan jasad. Menurut Al-Ghazali, badan yang disiapkan

untuk setiap jiwa menempuh proses penciptaan yang lain sifatnya, secara alami. Proses yang tidak secara alami ini sifatnya langsung tanpa melalui proses kausalitas. Yang dimaksud dengan penciptaan secara langsung (*bi-hair wasithah*) penciptaan badan berdasarkan ke-Maha Kuasaan Allah SWT semata (*bi mujarrad al-Qudrat*). Sedangkan yang dimaksud dengan proses penciptaan badan dengan sebab kausalitas ialah penciptaan badan dengan sebab akibat yang luar biasa, tidak seperti yang berlaku pada alam dunia fana sekarang (Al-Ghazali, 1972:203). Sehubungan dengan hal tersebut diatas, Al-Ghazali memberi contoh bahwa pada alam dunia kita sekarang juga terdapat keganjilan dan keajaiban yang sulit diterima oleh orang-orang yang berpikir secara lahiriyah. Misalnya terjadinya sihir, keramat, dan mukjizat. Semuanya itu jelas-jelas terjadi dengan sebab akibat yang luar biasa. Bahkan ada suatu fakta sederhana yang kita lihat di sekitar kita bahwa ada seorang tidak pernah menyaksikan sebuah besi berani menarik besi lainnya, tentu saja ia merasa ta'jub dan menyadari keterbatasan ilmunya terhadap keajaiban kekuasaan Tuhan. Kondisi seperti inilah yang akan dialami oleh orang-orang yang mengingkari kebangkitan jasmani, yaitu ketika dibangkitkan dari kuburnya mereka akan melihat keajaiban yang diperbuat Allah SWT atas diri mereka, lalu mereka menyesal sedalam-dalamnya. Di dalam Al-Quran surat Fushilat ayat 21 telah dinyatakan oleh Allah tentang kondisi mereka yang seperti itu yang artinya "inikah kebangkitan yang kamu dustakan". Dalil ketiga ini memang cukup kuat untuk membantah argumen dari orang

yang berpendapat bahwa perlunya proses biologis bagi setiap penciptaan jasmani. Sebab jika disepakati bahwa di alam akhirat nanti akan berlaku hukum kehidupan yang lain sifatnya niscaya ada kemungkinan di sana kehidupan jasmani tidak berlaku lagi. Di sini menghancurkan argumen sebelumnya tentang perlunya kebangkitan jasmani.

2. Kehidupan Ukhrawi (Konsep Syurga dan Neraka)

Sebelum mengajukan kritiknya dalam masalah ini, Al-Ghazali lebih dahulu mengungkapkan pandangan para filosof. Bahwa menurut filosof, jiwa manusia sesudah matinya akan kekal selama-lamanya, baik ia kekal dalam kebahagiaan yang tak terungkap kenikmatannya. Kebahagiaan yang abadi itu nanti akan dirasakan oleh jiwa yang sempurna (*al-Nafs al-Kamilah al-Zakiyah*), sedangkan penderitaan yang abadi akan dialami oleh jiwa yang kotor dan tidak sempurna (*al-Nafs al-Naqishah al-Muthikhah*) (Al-Ghazali, 1972:182). Dengan demikian kebahagiaan di akhirat tidak dapat dicapai kecuali dengan jalan menyempurnakan jiwa dan mencucikannya dengan ilmu dan amal. Menurut Al-Ghazali kebutuhan jiwa terhadap ilmu adalah mutlak, karena kenikmatan akal terletak pada tercapainya obyek-obyek pikiran (*al-Ma'quilat*), sebagaimana kenikmatan nafsu terletak pada apa yang dirasakannya dan apa yang inginkannya. Tetapi pikiran itu akan dapat mencapai obyek-obyek pikirnya karena terhalang oleh badan dengan segala bentuk kesibukan, perasaan, dan keinginan nafsu. Keadaan ini tak ubahnya dengan keadaan orang sakit yang tidak dapat merasakan lezatnya makanan dengan yang dihilangkan kepadanya, tetapi setelah ia sembuh niscaya ia akan merasakan betapa

nikmatnya makanan itu. Begitu pula halnya akal, ia kan dapat merasakan kenikmatannya setelah terbebas dari badan dan segala pengaruhnya (Al-Ghazali, 1972:183). Sejalan dengan itu, amal ibadah juga sangat penting bagi jiwa. Kalau kesempurnaan jiwa terletak pada ilmunya, dankesucian jiwa terletak pada amal ibadahnya. Ibadahlah yang dapat membebaskan jiwa dari keinginan-keinginan nafsu, dan dari pengaruh dunia kemudian dapat mempertinggi ketaqwaan. Ibadah itu pula yang mempererat hubungan jiwa dengan urusan ukhrawi sehingga ketika ia mati, jika akan diangkat dalam keadaan terbebas dari penjara dan dapat mencapai segala keinginannya dan itulah sorganya (Al-Ghazali, 1972:185). Sebaliknya apabila badan telah mati sedangkan keinginan nafsu masih melekat pada jiwa karena jiwa akan merasakan siksaan atas dirinya sendiri. Siksaan itu timbul karena dua hal yaitu; Pertama, karena keinginan nafsu tersebut menghalangi untuk memperoleh kenikmatan rohaninya dalam berhubungan dengan para Malaikat dan menyaksikan keindahan Ilahiyah. Kedua, karena masih adanya jiwa terhadap kelezatan duniawi, sedangkan badan yang menjadi alat untuk memperoleh telah tidak ada (hancur). Keadaan ini persis sama dengan keadaan orang yang merindukan wanita, jabatan dan harta benda tetapi wanita kerinduannya telah dibunuh orang, jabatannya telah dicopot dan harta bendanya telah dirampas habis sampai ia mengalami penderitaan yang sulit dan tak terbayangkan. Di dunia segala harapan itu masih mungkin diperoleh tetapi di akhirat harapan yang demikian itu tidak mungkin terwujud karena badan telah musnah akibat kematian (Al-Ghazali, 1972:185).

Dari pandangan filosof di atas yang diungkapkan oleh Al-Ghazali dapat dimengerti bahwa jiwa tidak

akan memperoleh puncak kenikmatannya kecuali jika ia telah berpisah dengan jasadnya.

Atau dengan kata lain dalam merasakan kenikmatan itu jiwa tidak akan memerlukan adanya jasmani. Pengertian ini sejalan dengan pandangan filosof sendiri bahwa kenikmatan material tidak ada artinya jika dibandingkan dengan kenikmatan rohaniyah. Namun demikian menurut filosof kenikmatan rohaniyah hanya dapat dipahami oleh manusia jika digambarkan sedemikian rupa dengan mengambil contoh-contoh dari apa yang biasa dirasakannya dalam kehidupan duniawi. Bagi filosof, ada dua alasan yang mendasari pendapat mereka tentang keutamaan kenikmatan rohaniyah atas kenikmatan jasmaniyah yaitu:

1. Bahwa keadaan para Malaikat jauh lebih mulia dari keadaan hewan, sedangkan Malaikat itu sendiri tidak merasakan kenikmatan jasmani berupakeindahan bentuk dan kelezatan makanan. Akan tetapi Malaikat hanya semata-mata merasakan kenikmatan atas kesempurnaan dan kemuliaan yang khas baginya yaitu kemampuan memahami hal-hal yang hakekat dan sifat taqarrubnya dengan Tuhan.
2. Bahwa manusia juga demikian halnya, seringkali mengutamakan kenikmatan akliyah atas kenikmatan jasmaniyah. Seseorang akan rela meninggalkan istrinya, meninggalkan makanan lezat, bahwa tidak makan sepanjang hari ketika ia sedang berperang melawan musuhnya-musuhnya hanya karena ingin memperoleh kemenangan dan sanjungan atas kemengannya. Bahkan seorang pemberani akan meremehkan bahaya kematian demi tercapainya keinginan. Menurut filosof kenikmatan akliyah jauh lebih mulia dari kenikmatan

jasmaniyah yang bersifat material (Al-Ghazali, 1972:184).

Setelah Al-Ghazali menjelaskan pandangan filosof sedemikian rupa, ia mengakui bahwa sebahagian besar dari pandangan mereka itu tidak bertentangan dengan syara'. Ia nampaknya setuju bahwa di akhirat nanti akan terdapat kenikmatan rohani yang lebih tinggi nilainya dibanding dengan kenikmatan duniawi yang material. Ia juga tidak menolak pendapat filosof tentang kekekalan jiwa, namun ia menegaskan bahwa hal itu diketahui melalui syara'. Yang ditolak oleh Al-Ghazali dalam hal ini adalah tiga hal yaitu; pandangan tentang kenikmatan rohani semata-mata, dan penakwilan ayat mutasyabihat tentang akhirat. Satu persatu masalah ini akan dikemukakan sebagai berikut:

1. Masalah pengetahuan akal tentang urusan akhirat.

Menurut Al-Ghazali masalah kebangkitan di akhirat meliputi kebangkitan jasmani, kenikmatan surga dan penderitaan dalam neraka, hanya bisa diketahui melalui syara'. Al-Ghazali tersebut ada benarnya karena para filosof sendiri selalu merujuk pada teks ayat dan hadis dalam menguraikan pendapat mereka tentang masalah kebangkitan. Menurut Al-Ghazali ada kemampuan akal untuk mengetahui Tuhan, namun ia menolak kemampuan akal untuk mengetahui urusan-urusan yang bersifat ukhrawi (Harun Nasution, 1983:84). Tetapi yang perlu dipertanyakan apakah para filosof benar-benar berpendapat bahwa masalah akhirat dapat diketahui berdasarkan pemikiran akal. Apabila benar demikian maka pendapat mereka patut ditolak, tetapi jika tidak benar maka dengan sendirinya argumen Al-Ghazali di

sini tidak mengenai sasaran dalam mengkritik filosof.

2. Masalah pandangan filosof tentang kebahagiaan rohani semata-mata.

Al-Ghazali menolak pandangan filosof yang demikian dan ia balik bertanya "apakah yang menghalangi bergabungnya dua macam kebahagiaan rohani dan jasmani begitupun penderitaan?" (Al-Ghazali, 1972:188). Selanjutnya menurut Al-Ghazali alasan-alasan yang dikemukakan oleh filosof bahwa kenikmatan rohani jauh lebih tinggi nilainya dari kenikmatan jasmani sehingga kenikmatan rohani tidak perlu lagi tidak dapat diterima. Karena menurut dia penggabungan antarasifat rohani dan sifat jasmani itulah yang tersempurna itulah yang dijanjikan di dalam syara'. Dalam mengartikan nash-nash yang biasa dijadikan dasar argumentasi oleh filosof, seperti yang dikemukakan terdahulu, Al-Ghazali memahami bahwa nash-nash tersebut tidak menolak secara tegas adanya kebahagiaan material di akhirat. Nash-nash itu menurut Al-Ghazali mengandung pengertian bahwa kita tidak mengetahui segalanya tentang kebahagiaan dan penderitaan itu (Al-Ghazali, 1972:189). Argumen Al-Ghazali tersebut sebenarnya sependapat dengan para filosof, sebab walaupun nash-nash itu tidak menolak secara tegas adanya kenikmatan jasmani di akhirat, namun Al-Ghazali tidak dapat menjadikannya sebagai alasan besar untuk meyakinkan orang lain tentang adanya kenikmatan jasmani itu. Dengan kata lain, nash-nash itu hanya mengandung hal-hal yang bersifat mungkin pada pemahaman masing-masing orang.

3. Penakwilan ayat-ayat mutasyabihat tentang akhirat.

Menurut filosof, apa yang dikemukakan oleh syara' mengenai akhirat khususnya kehidupan di sorga dan neraka tidak lain dari gambaran-gambaran untuk memudahkan pemahaman manusia tentang akhirat. Dengan demikian menurut filosof nash-nash tentang akhirat itu harus ditakwilkan, sebagaimana nash-nash yang mengandung tasybih tentang soal-soal kuTuhanan. Untuk masalah ketiga ini Al-Ghazali memberikan kritiknya bahwa antara gambaranakhirat dan tasybih tentang sifat Tuhan terdapat perbedaan dalam dua hal yaitu; Pertama,bahwa nash-nash yang mengandung tasybih itu dapat ditakwilkan sesuai dengan tradisi bahasa Arab, sedangkan nash-nash tentang sifat sorga dan neraka maknanya jelas sehingga tidak perlu lagi untuk ditakwilkan lagi. Penakwilan hanya mengandung arti bahwa gambaran-gambaran itu bertentangan dengan keadaan sebenarnya dan tentu saja suatu yang tidak mungkin terjadi pada fungsi kenabian. Kedua,bahwa dalil akli menolak adanya tempat, arah, bentuk, tangan, mata dan perpindahan bagi zat Allah SWT sehingga sifat-sifat tersebut perlu ditakwilkan. Sedangkan apa yang dijanjikan Tuhan di akhirat tidak mustahil bagi kekuasaanNya karna itu wajib diterima sesuai arti lahirnya (Al-Ghazali, 1972:192). Sebenarnya kalau diperhatikan jalan pikiran filosof, penakwilan tentang soal-soal akhirat yang mereka lakukan justru brtolak darianggapan bahwa masalah tersebut tidak jelas maknanya walaupun secara lahiriyah nash-nash itu memang jelas. Di samping itu juga karena gambarannya tidak masuk akal bagi filosofjika ditakwilkan. Keadaan nahs-nash

sedemikian itu tidak berbeda dari keadaan nash-nash tasybih tentang Tuhan yang tidak bisa dipahami kecuali denganjalan takwil. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kritikan Al-Ghazali dalm hal ini juga tidak mematahan argumen dari para filosof.

C. Jawaban Ibnu Rusyd Terhadap Kritikan Al-Ghazali

Di sini akan dikemukakan jawaban-jawaban dari Ibnu Rusyd secara umum tentang gugatan Al-Ghazali terhadap pemikiran para filosof namun tidak menurut urutan permasalahan yang telah dikemukakan pada bahagian yang lalu. Namun demikian sebagaimana yang akan kita lihat bahwa jawaban-jawaban Ibnu Rusyd mencakup segenap masalah yang dikritik oleh Al-Ghazali mengenai masalah kebangkitan jasmani dan kehidupan ukhrawi. Tetapi tidak dapat dipungkiri bahwa jawaban Ibnu Rusyd hanya menyentuh masalah tersebut secara sekilas atau sepintas (Van Den Berg, 1954:103). Jawaban Ibnu Rusy ini dapat diklasifikasikan dalam empat argumen pokok yaitu:

1. Filosof Menghargai Kebangkitan Jasmani

Menurut Ibnu Rusyd (1968:264-265) masalah-masalah kebangkitan jasmani sebenarnya tidakdibahas oleh filosof terdahulu yaitu filosof Yunani, walaupun masalah ini telah menjadi pembicaraan dalam syarai'ah sekurang-kurangnya seribu tahun yang lalu. Oleh sebab itu kata Ibnu Rusyd orang yang pertama-tama membicarakan tentang kebangkitan jasmani ini adalah nabi-nabi Bani Israil seperti terlihat di dalam kitab Zabur dan kitab-kitab lainnya yang berasal dari Bani Israil. Masalah ini juga tersebut dalam kitab Injil dan riwayat-riwayat yang berkaitan dengan diri Yesus. Pada prinsipnya kata Ibnu Rusyd,filosof juga mengakui ajaran kebangkitan jasmani itu sebagai ajaran

pokok agamasetapi tidak dalam pengertian lahiriyah. Bagi filosof, ajaran kebangkitan jasmani ini pada hakekatnya harus dipahami dengan jalan takwil. Namun demikian menurut Ibnu Rusyd, filosof juga mengenai pentingnyaarti secara lahiriyah bagi golongan awam dalam membimbing mereka untuk mencapai kebahagiaan. Artinya keimanan pada kebangkitan jasmani secara lahiriyah sangat penting dalam mewujudkan keutamaan akhlak, keutamaanberpikir dan keutamaan amalan kahiriyah dikalanganoranga-orang awam itu (Ibnu Rusyd, 1968: 285-287).Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa perbedaan paham antara filosof dengan yang lainnya dalam masalah kebangkitan jasmnai terletak pada cara penafsiran masing-masing. Dengan demikian filosof tidak dapat dikafirkan dalam masalaah ini karna mereka juga menerimanya sebagai ajaran pokok agama walaupun mereka menafsirkannya secara lain.

2. Perlunya Penakwilan

Menurut Ibnu Rusyd setiap syari'at mengandung hal-hal yang hanya dapat dipahami secara umum oleh ummat.Menurut filosof bahwa hal-hal yang umum trrsebut tidak dapat dipandang remeh tetapi harus ditakwilkannya sesuai dengan jiwa syari'at. Tetapi apabila ada diantarafilosof tersebut yang meragukan serta memberikan penafsiran yang bertentangan dengan ajaran Nabi maka wajarlah mereka disebut kafir dan mereka akanmenerima akibat dari kekafirannya (Ibnu Rusyd, 1968:355-358).

Seiring denganpernyataan Ibnu Rusyd tersebut, nyatanya Al-Ghazali pun dalam memahami kebangkitan jasmani sebanarnya ia juga melakukan penakwilan. Ia berpegang sepenuhnya pada teks ayat yang menyatakan kebangkitan jasmani dengan materi badan semula melainkan ia memberi

kemungkinan dibangkitkannya suatu badan yang lain dari badan semula itu. Walaupun demikian penafsiran itu masih dapat dianggap sejalan dengan jiwa syari'at. Hal ini juga tentunya berlaku pada penakwilan yang dilakukan oleh filosof. Oleh sebab itu jika kita lihat pernyataan dari Ibnu Rusyd ternyata ia juga memperkuat argumennya tentang perlunya penakwilan bagi filosof, guna memperoleh pemahaman yang sesuai dengan tingkat pemikirannya. Atau dengan tegas dapat dikatakan bahwa menurut Ibnu Rusyd jika filsafat bertentangan dengan arti teks wahyu maka teks itu harus ditakwilkan sedemikian rupa agar tidak bertentangan dengan filsafat.

3. Akhirat Sebagai Tahap Perkembangan Tertinggi bagi Kehidupan

Menurut Ibnu Rusyd, kehidupan akhirat adalah tingkat kehidupan yang lebih tinggi dari kehidupan di dunia dan lebih mulia dari pada kehidupan sekarang. Orang yang menolak hal ini secara terang-terangan adalah orang -orang yang menentang syara' dan keutamaan hidup. Mereka itu adalah orang zindiq yang berpandangan bahwa tujuan hidup manusia tidak lain dari kenikmatan material belaka (Ibnu Rusyd, 1968:371). Argumen Ibnu Rusyd tersebut tampaknya dimaksudkan untuk menjawab argumenAl-Ghazali tentang kebangkitan jasmani di akhirat berdasarkan dalil perubahan hukum alam.Sebagaimana kita ketahui,Al-Ghazali membedakan antara hukum penciptaan yang berlaku pada alam sekarang dengan hukum penciptaan yang berlaku di akhirat yang prosesnya berbeda dengan proses penciptaan di dunia. Sedangkan Ibnu Rusyd melihat hukum alam di akhirat sebagai suatu rangkaian yang masing-masing berlaku menurut tiingkat perkembangannya dan alamakhirat sebagai tingkat

perkembangan yang lebih tinggi. Dengan demikian dapat dipahami bahwa Ibnu Rusyd kebangkitan jasmani tidak dapat dipahami secara material karena hal semacam itu hanya bisaterjadi pada tingkat perkembangan hukum alam yang berlaku sekarang. Sejalan dengan itu Ibnu Rusyd juga melihat bahwa kebahagiaan di akhirat adalah puncak kebahagiaan yang bersifat rohaniyah. Di akhirat katanya kebahagiaan jasmani tidak diperlukan lagi karena kebahagiaan semacam itu hanya patut berlaku pada alam sekarang sebagai tingkat terendah dari tahap-tahap perkembangan kebahagiaan itu. Dengan demikian wajar jika Ibnu Rusyd menamakan mereka yang mempertahankan kebahagiaan jasmaniah sebagai orang-orang yang zindiq karena dianggapnya menentang jiwa syari'at.

4. Argumentasi Al-Ghazali Memperkuat Pandangan Filosof
Kritikan Al-Ghazali terhadap filosof khususnya dalam masalah kebangkitan jasmani dianggap oleh Ibnu Rusyd sebagai memperkuat pandangan filosof itu sendiri. Dalam kaitannya itu Al-Ghazali telah menunjukkan bahwa jiwa itu kekal, tidak mati, sebagaimana yang tunjukkan oleh dalil-dalil akli dan syar'i. Al-Ghazali juga mengakui bahwa yang dibangkitkan nanti di akhirat adalah sesuatu yang menyerupai jasmani semula bukan jasmani semula itu sendiri. Hal ini disebabkan karena jasmani yang telah musnah itu tidak mungkin kembali dan yang akan kembali adalah sesuatu yang menyerupainya.

Argumen Al-Ghazali tentang perlunya pembangkitan jasmani, dengan menyatakan bahwa yang akan dibangkit itu dapat saja disusun dari materi lain ternyata menjadi bumerang bagi dirinya sendiri. Dengan demikian argumen Al-Ghazali tersebut telah memperkokoh pandangan filosof dari dua sisi yaitu;

Pertama, bahwa Al-Ghazali tidak sepenuhnya berpegang pada teks ayat Al-Quran yang menyebut kebangkitan materi jasmani semula, sama halnya sikap yang ditempuh oleh filosof yang memahami secara takwil tanpa terikat pada teks ayat. Kedua, bahwa dengan argumen tersebut Al-Ghazali tampaknya mengakui tidak mungkinnya materi jasmani semula untuk dibangkitkan, sejalan dengan pandangan filosof tentang mustahilnya kebangkitan jasmani. Singkatnya, memang tidak dapat disangkal bahwa argumen-argumen Al-Ghazali juga mengandung kelemahan di samping juga ditemukan ada yang saling bertentangan.

KESIMPULAN

Berdasarkan uraian dan analisa terdahulu disimpulkan sebagai berikut:

1. Perbedaan pandangan antara Al-Ghazali dan Filosof dalam masalah kebangkitan jasmani hanyalah perbedaan penafsiran belaka. Perbedaan tersebut tidak menyangkut masalah diterima atau ditolaknya ajaran itu. Ibnu Rusyd mengakui hal itu adalah sebagai dasar ajaran agama walaupun mereka memahaminya dengan jalan takwil, sedangkan Al-Ghazali adalah bertolak dari teks ayat-ayat Al-Quran dan Hadis.
2. Perbedaan penafsiran tersebut terjadi karena kedua belah pihak Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd masing-masing memiliki tempat berpijak yang berbeda, yang mana Al-Ghazali berpijak pada pemikiran yang lebih bercorak pada ilmu kalam. Sedangkan Ibnu Rusyd dan filosof lainnya berpijak pada pemikiran filosofis yang banyak bersifat akliyah. Dengan demikian yang terjadi keduanya adalah dialog antara ilmu kalam dan filsafat.
3. Sumbangan pemikiran kedua tokoh ini Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd dalam membahas tentang persoalan

aqidah tersebut mempunyai arti yang sangat besar bagi perkembangan pemikiran umat Islam.

4. Melihat relevansinya dengan kondisi umat hari ini maka patut kiranya dijadikan sebagai acuan pola berpikir dalam menghadapi perkembangan teknologi serta derasnya arus informasi bebas nilai akan mengakibatkan hancurnya tatanan kehidupan sosial.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Sirajudin(1972). Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i. Jakarta: Pustaka Tarbiyah.

Ahmad, Jamil.(1998). Seratus Seratus Muslim Terkemuka.Jakarta: Pustaka Firdaus.

Departemen Agama RI (1998). Al-Quran dan Terjemahnya. Surabaya: Mahkota.

Madjid, Nurcholis. (1995). Islam Agama Kemanusiaan. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramidana.

Muthahari, Murthada. (1992). Keadilan Ilahi: Asas Pandangan Islam. Terjm. Agus Effendi. Bandung: Mizan.

Paramadina.(1994). Paket Studi Ilam IV: Pendekatan Tematis. Jakarta: yayasan Wakaf Paramadina.

Purwadarminta W.Js. (1988). Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka.

Rusyd, Ibnu.Bidayah Al-Mujtahid. Beirut: Dar al-Fikr Al-Islami. 1403 H. Terjmh. t.t.San'ani, al-.Subul Al-Salam, Bandung: Dahlan, t.t.

Sardar, Zainudin. (1993). Tantangan Dunia Islam Abad 21 Menjangkau Informasi. Bandung: Mizan.

Shihab, M. Quraiys. (1992). Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat. Bandung: Mizan.

----- (1996). Wawasan Al-Quran. Bandung:Mizan.